Critik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant,
Professor in Königsberg,
der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin
Mitglied.

Zweyter Band.

Grätz 1795.

Der

Transscendentalen Analytik.

Zweytes Buch.

Die

Analytik der Grundsätze.

Der Transscendentalen Analytik Zweytes Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zusammentrifft. Diese sind: **Verstand**, **Urtheilskraft** und **Vernunft**. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von **Begriffen**, **Urtheilen** und **Schlüssen**, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob sie rein oder empirisch sey) abstrahirt, und sich bloß mit der Form des Denkens (der discursiven Erkenntniß) überhaupt beschäftigt:

tigt: so kann sie in ihrem analytischen Theile auch den Canon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabey gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente, eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nähmlich bloß der reinen Erkenntnisse a priori, eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich, daß der **transscendentale Gebrauch der Vernunft** gar nicht objectiv gültig sey, mithin nicht zur **Logik der Wahrheit** d. i. der Analytik gehöre, sondern als eine **Logik des Scheins**, einen besondern Theil des scholastischen Lehrgebäudes, unter dem Nahmen der **transscendentalen Dialectik**, erfordere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transscendentalen Logik, und gehören also in ihren analytischen Theil. Allein **Vernunft** in ihren Versuchen, über Gegenstände a priori etwas auszumachen, und das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz

und

und gar dialectisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Canon für die **Urtheilskraft** seyn, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer **Doctrin der Urtheilskraft** bedienen, wodurch dieses Geschäft genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der

Transscendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft, und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt; so bleibt ihr nichts übrig, als das Geschäft, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist,

aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sey, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt seyn will. Daher ist diese auch das Specifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann; so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe, vor Mißbrauch sicher*). Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein

*) Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, so gar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

ein Staatskundiger, kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concerto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beyspiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beyspiele: daß sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als casus in terminis) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmahls schwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beyspiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent desselben mangelt, niemahls entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, so gar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doctrin, scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu seyn, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus judicii) im Gebrauche der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor

allen

allen andern belehrenden Wissenschaften hat, (außer der Mathematik) liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a posteriori dargethan werden; denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen, sondern sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe seyn würden.

Diese transscendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweyte aber von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

Der Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstück.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemahls in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sey in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nähmlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Categorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein

(ohne

(ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuel, andererseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Categorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich seyn, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Categorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reine Verstandesbegriffe von bloß empirischen oder auch von transscendentalem Gebrauche

seyn,

seyn, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sey; endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der Function des Verstandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (nahmentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander setze, ... ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert seyn kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellungen einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Vorfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemahls adäquat seyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht, oder schiefwinklichte 2c.

 gilt,

gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann niemahls anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemahls den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu seyn. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemahls abrathen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleich-

sam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beyder geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit als einer erfülleten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innren Sinn in Ansehung

derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (=o=negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles ardre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinung der Zeit nach bestimmt werden.)

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anders folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander seyn kann) als die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinne (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandes-

desbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe *besteht* die *trans*scendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nähmlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie. (*Numerus* est quantitas phaenomenon,

sensatio

sensatio realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — *aeternitas*, *necessitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderm zu seyn) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen,

griffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

Zweytes Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäfte: die Urtheile, die der Verstand unter dieser critischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne

Zweifel unsere Tafel der Categorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Nahmen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemahl eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr aller Erkenntniß seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dieß doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

Zweytens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Categorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen

Aesthe-

Aesthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriction dieser Grundsätze: daß sie nähmlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Theil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile a priori sind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictische Gewißheit zu beweisen, welches sie gar nicht nöthig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analytischer Urtheile reden müssen, und dieses zwar im Gegensatz mit den synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Mißverstande befreyet, und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Das

Das System der Grundsätze des reinen Verstandes.

Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sey, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, ob zwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserm Urtheile kein Widerspruch ist, so kann es demohngeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berech-

tigte, und so kann ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerspruche frey ist, doch entweder falsch oder grundlos seyn.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht; heißt der Satz des **Widerspruchs**, und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives, Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß, um Falschheit und Irrthum (so fern es auf dem Widerspruch beruhet) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das **Urtheil analytisch** ist, es mag nun verneinend oder bejahend seyn, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde.

Daher

Daher müssen wir auch den Satz des **Widerspruchs** als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller **analytischen Erkenntniß** gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider seyn könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur conditio sine qua non, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniß zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht seyn, diesem unverletzlichen Grundsatz niemahls zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß, niemahls einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: **Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey.** Außer dem, daß hier die apodictische Gewißheit (durch das Wort **unmöglich**) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst

aus

aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding=A, welches etwas=B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B seyn; aber es kann gar wohl beydes (B so wohl, als non B) nach einander seyn. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt seyn. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemahls einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich, dabey stehen; denn der, welcher zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt seyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmahl (die Un-

gelehrt-

gelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieses ist dann auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Zweyter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile, ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Nahmen nicht einmahl kennen darf. Sie ist aber

in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben, kann sie ihrem Zwecke, nähmlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen Genüge thun.

Im analytischen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend seyn, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bey, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend seyn, so schließe ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemahls, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobey dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann.

Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen; so ist ein Drittes

nöthig, worin allein die Synthesis zweyer Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nähmlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig seyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar

gemeint seyn soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbey ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die **Möglichkeit der Erfahrung** ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmahl Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseyns, mithin auch nicht zur trans-

scendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception, zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nähmlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nähmlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntniß gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinst seyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen: daher sich jene reine synthetische Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt, so hat diese als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einstimmung mit dem Object,) daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.

Des

Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln steht, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemahls Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig seyn, bey sich. Aber ohne Unterschied stehen alle

Gesetze

Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr seyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich beymessen möchte, darum weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer synthetischen Erkenntniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieser Grundsätze anzusehen seyn, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils bloß auf die Anschauung; theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyns der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bey sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet,) die jenen eigen

ist. Doch dieß wird sich beym Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

1.
Axiomen
der
Anschauung

2.	3.
Anticipationen	Analogien
der	der
Wahrnehmung.	Erfahrung.

4.
Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

Diese

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: daß, was sowohl die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori, nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zweyen übrigen nahmhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber einer bloß discursiven, obzwar beyderseits einer völligen Gewißheit fähig sind. Ich werde daher jene die **mathematischen**, diese die **dynamischen** Grundsätze nennen*). Man wird aber wohl

*) Alle **Verbindung** (conjunctio) ist entweder Zusammensezung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht nothwendig zu einander gehören und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen, in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Größen gerichtet ist). Die zweyte Verbindung (nexus)

wohl bemerken: daß ich hier eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch dann jene insgesammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derselben in der nähmlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

I.

(nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkührlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen betrifft, (die wiederum in die physische der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden können).

I.

Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: **Alle Anschauungen sind extensive Größen.**

Beweis.

Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesammt a priori zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendirt, d. i. ins empirische Bewußtseyn aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtseyn der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objects, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe

gedacht

gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also nothwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sey, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, sondern nur derer ist, die

uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Anschauung zu Stande kommen kann; z. E. zwischen zwey Puncten ist nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien schließen keinen Raum ein ꝛc. Dieß sind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als solche betreffen.

Was aber die Größe (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas sey? betrifft, so giebt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiomen. Denn daß gleiches zu gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen, ein gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber sollen synthetische Sätze a priori seyn. Dagegen sind die evidenten Sätze der Zahlverhältniß zwar

aller=

allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Daß 7 + 5 = 12 sey, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beyder die Zahl 12, (daß ich diese in der Addition beyder denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bey dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloß auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drey Linien, deren zwey zusammengenommen größer sind, als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen; so habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kann zusammenstoßen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß

man

man also nicht Axiomen, (denn sonst gäbe es deren unendliche,) sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlasset hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß seyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sey. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenstände derselben, möglich macht, und

was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie bloß Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt; in welchem Falle freylich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, synthetisch erkannt werden könnte, und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nähmlich die Geometrie, selbst nicht möglich seyn würde.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derselben ist: **In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.**

Beweis.

Wahrnehmung ist das empirische Bewußtseyn, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung,

mung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtseyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtseyn in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine **intensive** Größe zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrneh-

mung, so fern diese Empfindung enthält, **intensive Größe**, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beygelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, a priori, erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epicur seinen Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemahls a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniß a priori ausmacht, nähmlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es *eigentlich* sey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reine Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine besondere gegeben seyn mag,) a priori erkennen läßt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen

jenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nähmlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = o. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = o. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so, daß sie abnehmen, und so allmählig verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der bloßen Empfindung

dung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die **intensive Größe.** Also hat die Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als **Ursache** (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung,) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch seyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten, und

möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, niemahls der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere rc. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die **Continuität** derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sich beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortsetzung der **productiven** Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederhohlung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine *continuirliche* Größe ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag seyn, welcher er wolle,) so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind; so würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sey, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn daß eine Ursache möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheile eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori,) sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches seyn muß; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleich-

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Mangel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade Statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen *gänzlichen* Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schließen man immer wolle,) bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemahls ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemahls angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein

Theil

Theil derselben leer ist; so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der, bey unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet sey, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer seyn können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beyspiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, ob zwar in verschiedenem Maße, leer seyn. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemahls einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen,

weil dieses empirische Begriffe sind,) allerwärts einerley sey, und sich nur der extensiven Größe, d. ist. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freyheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beyden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bey derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im

minde-

mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses so gar, vorgeblichermaßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung etwas für einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grade alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch

eine

eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nähmlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden, z. B. Farben, Geschmack rc. Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = o, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem innern Sinn nähmlich kann das empirische Bewußtseyn von o bis zu jedem größern Grade erhöhet werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß

sie

sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nähmlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nähmlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: **Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.**

B e w e i s.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht

bloß

bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseyns, (der Wahrnehmung,) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empirischen Bewußtseyns in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meinem (d. i. meinem eigenen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse der Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: daß

alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln seyn.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das Daseyn, und ihr **Verhältniß** unter einander in Ansehung dieses ihres Daseyns, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, a priori dergestalt bestimmt seyn, daß die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beyspiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daseyn der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daseyn zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundsätze, welche ich die mathematische nannte, in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer bloßen

Möglich-

Möglichkeit nach, und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten: daher sowohl bey der einen, als bey der andern die Zahlgrößen, und, mit ihnen, die Bestimmung der Erscheinung als Größe, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die ersteren Grundsätze constitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt seyn, die das Daseyn der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseyns gehen, und keine andere als bloß **regulative** Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist; so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Daseyn nach, in diesem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden sey. In der Philosophie bedeuten Ana-

logien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweyer Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit **constitutiv**, so, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben sind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweyer **quantitativen**, sondern **qualitativen** Verhältnisse, wo ich aus drey gegebenen Gliedern nur das **Verhältniß** zu einem vierten, nicht aber **dieses** vierte **Glied** selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmahl, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird *also* nur eine Regel seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht **constitutiv**, sondern bloß **regulativ** gelten. Eben dasselbe wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nähmlich daß sie nur

regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beyden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiret werden müssen. Denn, wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst; so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem

Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Categorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jene vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Nahmen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat, (als beharrlicher Form der inneren Anschauung,) das Zugleichseyn sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder alles Zugleichseyn durch das Verhältniß der Erscheinungen

zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Daseyn gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemahls bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und alles Zugleichseyn nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das

Substra-

Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseyns der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit, (so wie das Zugleichseyn nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beylegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Daseyn in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemahls die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann alles Daseyn und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt,

angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die *Substanz*, und nur die *Accidenzen* wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sey, tavtologisch. Denn bloß diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Categorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen, daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Da-

seyns

seyns ist. Da aber ein solcher Beweis niemahls dogmatisch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemahls daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig seyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewiesen werden können; so ist es kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniß bey der empirischen Erkenntniß fühlt), niemahls aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseyns des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll, so muß sowohl alles Daseyn

in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Nahmen Substanz geben, weil wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmahl wohl ausgedruckt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer gewesen zu seyn, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch so gar ihrer Substanz nach) entgegen seyn dürfte; welche Besorgniß unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemahls möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nähmlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indeß doch

weiter nichts, als die Art, uns das Daseyn der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anders sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heißen **Accidenzen.** Sie sind jederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen, (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn beygelegt, (z. E. der Bewegung, als einem Accidens der Materie,) so nennt man dieses Daseyn die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viele Mißdeutungen, und es ist genaner und richtiger geredt, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauches unsers Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechseln kann, indessen, daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher dann auch diese Categorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte.

Auf

Auf dieser Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von **Veränderung**. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolget. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein **Zustand** wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen **Wechsel**, da *einige* Bestimmungen aufhören, und andere anheben.

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung seyn, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustande in den andern, und vom Nichtseyn zum Seyn, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin anfange zu seyn; so müßt ihr einen Zeit-

punct

punct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren, als des Beharrlichen. Eben so ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger, und das Vergehen anderer derselben, würden selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweyerley Zeiten beziehen, in denen neben einander das Daseyn verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das

empirische Criterium dieser nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität der Erscheinungen sey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesammt nur Veränderungen, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyen, die da beharret, folglich das Seyn der Substanz selbst, welches auf das Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches auf das Daseyn folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst

nicht

nicht Statt finde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: **Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung**; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwey entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwey Zustände auf zweyerley Art verbinden, so, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher,

das andere nachher setze, nicht daß im Objecte der eine Zustand vor dem andern vorhergehe, oder, mit andern Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objective Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muß das Verhältniß zwischen den beyden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bey sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff seyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der **Ursache** und **Wirkung**, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen seyn) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntniß von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweyter Punct der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen; allein was dieses Wort bey Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, in so fern sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. So fern sie nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewußtseyns sind, so sind sie von der Apprehension d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüthe jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Objecte verbunden sey. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl doch das einzige sind, was

uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sey, welches freylich niemand zugeben wird. Nun ist aber, so bald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden seyn möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, daß, weil Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen

Wahr-

Wahrheit gefraget werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältnisse mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.

Nun lasset uns zu unsrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jene Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bey aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Ge-

schehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beyspiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bey der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung

der

der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) **nothwendig**.

Ich werde also in unserm Falle, die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist, und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Objecte, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer **Regel** folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht bloß von meiner Apprehension, berechtigt seyn zu sagen: daß in jener eine Folge anzutreffen sey, welches so viel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige bestimmen (durch Apprehension) was vorhergeht. Denn von dem folgenden

genden Zeitpuncte geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf **irgend einen vorigen**; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise, folgt, so, daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen seyn müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsre Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerley, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so, daß dadurch eine gewisse Folge als objectiv

jectiv

jectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwey Zustände auf einander folgen; sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas Subjectives ist, und kein Object bestimmt, mithin gar nicht vor Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objecte berechtiget. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkunngen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet werden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuß würde dieser Begriff bloß empirisch seyn, und die Regel, die er verschafft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären *alsdann nur angedichtet*, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es geht aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freylich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch ge-

macht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also a priori vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beyspiele zu zeigen, daß wir niemahls selbst in der Erfahrnng die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objecte beylegen, und sie von der subjectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthiget, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachteu, ja daß diese Nöthigung es eigentlich sey, was die Vorstellung einer Succession im Objecte allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtseyn aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünctlich seyn, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Object setzen, oder über ihre subjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objective beylegen?

Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr, als Bestimmung des Gemüthszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was dann die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die

Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellet sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande, nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nähmlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus sich dann ergiebt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt: zweytens, daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, ob zwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Ereigniß, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht,

und sie nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine **formale Bedingung** aller Wahrnehmungen ist: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz **der empirischen Vorstellung** der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht Statt finden, als so fern jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn **nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.**

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu thut, ist nicht: daß er die Vorstellung eines Gegenstandes deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Daseyn überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der

vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältnisse der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung,) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird.

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches

nach

nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nähmlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniß gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist; d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausge-

hen, und wenn dieses gesetzt ist, das andere nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nähmlich etwas wirklich geschieht; so muß sie ein empirisches Urtheil seyn, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sey, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas Objectives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession),

weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

Hier äußert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bey dem Gebrauche desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich seyn könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu seyn, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken,

daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sey; das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) seyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beyde durch das Zeitverhältniß der dynamischen Verknüpfung beyder. Denn, wenn ich die Kugel auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beyde Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem größern Gefäße mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nähmlich die Veränderung des Horizontal-

rizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt.

Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein critisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maße, auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Criterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabey den fehlerhaften Zirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht ver-

antwortet. Wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist? Allein, nach unserm vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich seyn würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjecte liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Criterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und

strengen

strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn, daß das erste Subject der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daseyn, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, ausläuft.

Wenn etwas geschieht, so ist das bloße Entstehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Uebergang aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt, daß dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Numer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des bloßen Ver-

standes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können: welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sey, daß auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley ist, gewisser successiven Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle,) mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden*).

Wenn

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Ver-

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunct des zweyten vom Zeitpuncte des ersteren Zustandes unterschieden, und folgt demselben. Eben so ist auch der zweyte Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom ersteren, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden; d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Größe nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b — a, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er = o ist.

Es fraget sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zweyen Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwey Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat, (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Größen). Also geschieht jeder Uebergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zwey Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweyte den, in welchen es gelangt. Beyde also sind

Grenzen

Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu = oder abnimmt.

Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beyden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmahl oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so, daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Größe der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Theilen besteht, welche die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bey seiner Veränderung durch alle diese Theile, als Elemente, zu seinem zweyten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten, der kleinste,

und

und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen o und a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nicht an. Aber, wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntniß der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sey, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, daß er wirklich und richtig sey, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu seyn glauben möchte. Denn es giebt so mancherley ungegründete Anmassungen der Erweiterung unserer Erkenntniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauisch zu seyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verschaffen können, selbst auf den kläresten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegen-

genstände mögen seyn, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene, immer und in allen ihren Theilen, einer Größe ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an, bis zu ihrem bestimmten Grade. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beywohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.

So ist demnach, eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Bestim-

mung

mung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letzteren ihr Daseyn unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntniß der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein) mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz des Zugleichseyns, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so fern sie im Raume zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechselseitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beym zweyten Grundsatze gezeigt worden, nicht geschehen kann.) So kann ich meine Wahrnehmung

zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derselben Zeit gesetzt seyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjecte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber, daß die Objecte zugleich seyn, d. i., wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sey, und daß dieses nothwendig sey, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet sey, und das Zugleichseyn dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniß der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das

Verhältniß des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem andern enthält, das Verhältniß der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennet man aber: daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endiget), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr seyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und

empfinge

empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Daseyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey.

Es muß also noch außer dem bloßen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft

(unmit-

(unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweydeutig, und kann so viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letztern Sinne, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die *locale* (communio spatii) niemahls empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken, und dadurch das Zugleichseyn der letzteren beweisen, daß wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache, und diese

nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichseyn, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Objecte ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht wiederlegen: denn der mag immer seyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseyns Statt findet; er ist aber alsdann für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperception stehen, und sofern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen,

als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehensionen ist, nicht den Objecten beygelegt werde, sondern diese als zugleich existirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des Zugleichseyns nicht in der Erfahrung Statt finden könnte. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (compositum reale,) und dergleichen Composita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrige entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Consequenz und der Composition.

* * *

Dieß sind dann also die drey Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anders, als Grundsätze der Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst, als einer Größe (die Größe des Daseyns, d. i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit, als einer Reihe (nach

einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriffe alles Daseyns (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daseyn seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungeu könnten zusammen gehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Daseyn der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig für alle und jede Zeit.

Unter **Natur** (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst mögkich wird, Statt finden, und gefunden werden. Unsere Aanalogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (so fern sie

alles Daseyn in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln Statt finden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle, und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nähmlich alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern, oder seine Art zu existiren, durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe

zerglie-

zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich seyn würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermittelst deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode, und bey dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es dann geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich, ein Beweis ist versucht worden. An die beyde übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente *), weil der Leit-

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft seyn sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des in geheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die

Leitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes, sowohl in Begriffen, als Grundsätzen, entdecken, und merklich machen kann.

4.

Die Postulate

des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3.

die zugleich seyn: denn wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseyns willen nothwendig, so könnte man aus diesem, als einem bloß idealen Verhältnisse, auf jene, als ein reales, nicht schließen. Wiewohl wir an seinem Orte gezeigt haben: daß die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß, der Coexistenz sey, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurückschließe.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beygefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sey? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fraget sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit** in ihrem empirischen Gebrauche, und

hiemit

hiemit zugleich Restrictionen aller Categorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben. Denn, wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nähmlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein **empirischer Begriff**, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein **reiner Begriff**, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn, wo will man den

Character

Character der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten seyn müsse, ist zwar eine nothwendige logische Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffes, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zusammenstoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmungen desselben, diese haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so, daß alles, was da wechselt,

bloß

bloß zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemahls aus einem solchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich sey. Oder, ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen seyn soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Causalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselsweise; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freylich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beyspiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; so würde man in lauter Hirngespinste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch seyn mögen), das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und

deren bekannte Gesetze gegründet werden kann, und ohne sie eine willkührliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

Aber ich lasse alles vorbey, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten, daß sie niemahls aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt Statt finden können.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiß unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben,

d. i.

d. i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nähmlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerley sey, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja so gar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesammt synthetisch sind, niemahls aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloß in Beziehung

auf

auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und characterisiren können.

Das Postulat, die **Wirklichkeit** der Dinge zu erkennen, fordert **Wahrnehmung**, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Daseyn erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem **bloßen Begriffe** eines Dinges kann gar kein Character seines Daseyns angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sey, daß nicht das Mindeste ermangle, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Daseyn mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sey, so, daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der

Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, ist der einzige Character der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also comparative a priori das Daseyn desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien), zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Daseyn des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daseyn einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß

vom

vom Daseyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Daseyn mittelbar zu beweisen, macht der Idealism, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

* * *

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism, (ich verstehe den **materialen**) ist die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der **problematische** des **Cartesius**, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nähmlich: **Ich bin**, für ungezweifelt erklärt; der zweyte ist der **dogmatische** des **Berkley**, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas was an sich selbst unmöglich sey und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn

man

man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transsc. Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Daseyn außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nähmlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sey.

Lehrsatz.

Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daseyns, als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir seyn; weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann *). Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseyns in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtseyn in der Zeit mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtseyn meines eigenen Daseyns ist zugleich ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung. 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, daß das Spiel, welches der Idealism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sey, und

daraus

) S. Vorrede zum I. B. S. XXXXIV.)

daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemahl, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverläßig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey*), daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freylich ist die Vorstel-

*) Das unmittelbare Bewußtseyn des Daseyns äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewußtseyns mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde seyn: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. Es ist aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne der Anschauung darzustellen, wir schon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloße Receptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung characterisirt, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

lung: ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine **Erkenntniß** desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirenden, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

Anmerkung. 2. Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in Ansehung der Gegenstände der Erde,) vornehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die **Materie** und selbst die Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz

äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

Anmerkung. 3. Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseyns unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinne) seyn; sie ist es aber bloß durch die Reproduction ehemahliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sey. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sey, muß nach den besondern Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit

den

den Criterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

* * *

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Daseyn, gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz, niemahls aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden können. Da ist nun kein Daseyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können,

und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der **Wirkungen** in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmahl der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil diese niemahls, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmahl Natur stattfinden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur casus,) ein Naturge-

setz a priori; imgleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beyde sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer **Natur der Dinge** (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beyde Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweyte gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriffe aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwey Erscheinungen (non datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag,

so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniß betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begrenzet, muß daher in der transscendentalen Dialectik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle anweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer sey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was nothwendig ist, das sind artige Fragen, und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als, ob alle Dinge, als Erscheinungen, insgesammt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit keinen andern Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den subjectiven und formalen Bedingungen, sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung, (als Raum und Zeit,) imgleichen andere Formen des Verstandes, (als die discursive des Denkens, oder der Erkenntniß durch Begriffe,) ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weise erdenken und faßlich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntnisse gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als über-

haupt,

haupt, zu unsrer gesammten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch stattfinden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil sey, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise, nach den logischen Regeln der Umkehrung, der bloß particulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches dann so viel zu bedeuten scheint, als: es ist vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nähmlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im

durch-

durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befassende Erfahrung möglich sey, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schließen, und, ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstrecke, als Erfahrung reichen kann,

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu lassen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein bloßer Verstandesbegriff, und kann auf keinerley Weise von empirischem Gebrauche seyn, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgehet. Daher haben wir uns hiebey mit einer bloß critischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weitern künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Numer, und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schließen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nähmlich: daß Postuliren so viel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey synthetischen Sätzen, so evident sie auch seyn mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, so ist alle Critik des Verstandes verlohren, und, da es an dreusten Anmaßungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beyfall denen Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenig-

stens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectivsynthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so, daß, wenn er bloß im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heißt; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zusammenhange, und durch dieselbe vermittelst des Verstandes bestimmt, so ist das Object wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heißt der Gegenstand nothwendig. Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Postulat in der Mathematik der practische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir

einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Puncte auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So können wir demnach mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren *), sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

Allge-

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freylich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemahls mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bey der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität des reinen Verstandesbegriffes darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz seyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anderes seyn müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache seyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen Statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerley, d. i. eine Größe seyn könne, u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und

ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daseyn ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat existiren kann; oder, ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w. wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemahls gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig-Existirende hat eine Ursache. Man konnte niemahls weiter kommen, als zu beweisen, daß, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht **begreifen**, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sey. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Causalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden, daß wir denselben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweisen konnten: alles was geschieht (eine jede Begebenheit)

setzt eine Ursache voraus, und zwar so, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empirischen Anschauung gegebenen Objects, und nicht aus bloßen Begriffen beweisen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu läugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Categorie der Modalität (als etwas dessen Nichtseyn sich denken läßt) sondern die der Relation (als etwas das nur als Folge von einem anderen existiren kann) enthält, und da ist es freylich ein identischer Satz: Was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. In der That, wenn wir Beyspiele vom zufälligen Daseyn geben sollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil *). Veränderung aber ist Begebenheit, die,

*) Man kann sich das Nichtseyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seyns und Nichtseyns eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweiset gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam aus der Wirklichkeit seines Gegentheils,

z. B.

die, als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtseyn also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verstehen, und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Substanz correspondirend etwas Be-

z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben, daraus, weil die erstere das Gegentheil der letzteren ist. Denn dieses Gegentheil ist hier nur logisch, nicht realiter dem anderen entgegengesetzt. Man müßte beweisen, daß, anstatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich gewesen, daß der Körper damahls geruht hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beyde Gegentheile gar wohl mit einander bestehen.

harrliches in der Anschauung zu geben, (und dadurch die objective Realität dieses Begriffs darzuthun) wir eine Anschauung im **Raume** (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um **Veränderung**, als die dem Begriffe der **Causalität** correspondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beyspiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Daseyn eines und desselben Dinges. Wie es nun *möglich ist*, daß *aus* einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beyspiel begreiflich, sondern nicht einmahl ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Puncts im Raume, dessen Daseyn in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderungen anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Li-

nie,

nie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Categorie der Gemeinschaft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas seyn müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beylegte, eine

Gott-

Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daseyn allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon a priori formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. — Eben so kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als **Größen**, und also die objective Realität der Categorie der Größe, auch nur in der äußeren Anschauung könne dargelegt, und vermittelst ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beyspiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen.

Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um wenn vom **Selbsterkenntnisse** aus dem bloßen inneren Bewußtseyn und der Bestimmung unserer Natur ohne Beyhülfe äußerer empirischen Anschauungen die Rede seyn wird, uns

die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft (Analytik der Grundsätze)

Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Nahme), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des

Scheins,

Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflechtet, von denen er niemahls ablassen, und sie doch auch niemahls zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sey, so wird es nützlich seyn, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden seyn könnten, oder auch aus Noth zufrieden seyn müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweytens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Ueberschlag ihrer Auflösungen die Ueberzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nähmlich gesehen: daß der Verstand alles, was er aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, dennoch zu keinem andern Behuf habe, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv seyn (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntnisse, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese critische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Ge-

brauche

brauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sey, als der, welcher den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nähmlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nähmlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemahls seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige

fältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemahls aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser: daß er auf Dinge **überhaupt** und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf **Erscheinungen**, d. i. Gegenstände einer möglichen **Erfahrung**, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere stattfinden könne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweytens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und, wenn

eine

eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich seyn mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sey der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyspiele, und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drey Abmessungen, zwischen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie seyn, 2c. Obgleich alle diese Grundsätze, und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen, weil, ohne dieses, der Begriff (wie man sagt, ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt

diese Forderung durch die Construction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Größe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt seyn müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beyspiel sich selbst faßlich machen kann, was unter

der-

dergleichen Begriffe dann eigentlich für ein Ding gemeint sey.

Der Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmahl Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine: daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) stattfinden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen dann dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas

bedeute.

bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein, frage ich: was versteht *ihr unter Zufällig*? und ihr antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist; wie ich dann eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann,

ohne

ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: daß, da die reinen Categorien der Substanz sowohl, als Causalität, keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fähig sey. Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tavtologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffes (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen *).

Hier

*) Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Möglich-

Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe niemahls von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche seyn können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemahls aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen,) bezogen werden können.

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemahls mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu *anticipiren*, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemahls überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Nahme einer Ontologie, welche sich anmaßt,

von

Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sey, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe, und also irgend was bedeute.

von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerley Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nähmlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verschiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihn subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft, (Schema) so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der bloß transscendentale Gebrauch also der Cate-

gorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemahls aber von transscendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kann daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reinen Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem *transscendentalen Gebrauch*, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nähmlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloß reine Categorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transscendentalem nicht seyn können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloß die reine Form des Verstandesge-

brauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Categorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit; scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtseyn a priori zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine sinnliche Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren

Beschaf-

Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen. Nun fraget sich: ob unsere reine Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser Letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derselben seyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweydeutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann: daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Categorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reine Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht **Object unserer sinnlichen Anschauung** ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im **negativen** Verstande. Verstehen wir aber darunter ein **Object** einer **nichtsinnlichen Anschauung**, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nähmlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in **positiver** Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Categorien in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beym Noumenon,

da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Categorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführte. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemahls bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nähmlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnißvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freylich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hin-

aus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Categorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines **Noumenon**, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und *also*, um die objective Gültigkeit der *sinnlichen* Erkenntniß einzuschränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken.) Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich **problematisch** weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmahl den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände

gege-

gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsere Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nähmlich überdem eine mögliche Anschauung gegeben seyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt

demungeachtet nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nähmlich, nicht discursiv durch Categorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch so fort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Nahmen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis*), der von dem Sinne

*) Man muß nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn

Sinne der Alten ganz abweicht, und wobey es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des gestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen (etwa nach dem copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweyte, nähmlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fraget sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn,

wenn

denn intellectuell, oder sensitiv, sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart seyn kann, die Objecte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen.

wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sey, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir dann also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nähmlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Categorien steht. **Verstand** und **Sinnlichkeit** können bey uns **nur in Verbindung** Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir An-

schau-

schauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beyden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem bloß transscendentalen Gebrauche der Categorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so läßt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt,) es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt; worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatze, als: alles, was da ist, existirt als Substanz, oder eine derselben anhängende Bestimmung: alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nähmlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, son-

dern

dern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemahls beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmahl wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und sinnenfreyen Urtheile völlig zu entsagen. So ist dann der Begriff reiner bloß intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang.

Von der
Amphibolie der Reflexionsbegriffe
durch die
Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellung ist die: In welchem Erkenntnißvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung ge-

knüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigstens critisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer **Untersuchung**, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn sie unmittelbar gewiß sind: z. B. zwischen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie seyn; so läßt sich von ihnen kein noch näheres Merkmahl der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer **Ueberlegung**, d. i. eine Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich **transscendentale Ueberlegung**. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, sind die der **Einerleyheit** und **Verschiedenheit**, der **Einstimmung** und des **Widerstreits**, des **Inneren** und des **Aeußeren**, endlich des **Bestimmbaren** und der **Bestimmung** (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntnißkraft sie **subjectiv** zu

einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen großen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behufe der allgemeinen Urtheile, oder die Verschiedenheit derselben, zu Erzeugung besonderer, auf die Einstimmung, daraus bejahende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urtheile werden, u. s. w. zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i ob die Dinge selbst einerley oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind ꝛc., die Dinge ein zweyfaches Verhältniß zu unserer Erkenntnißkraft, nähmlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Bewußtseyn des Verhältnißes gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge

einerley oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend seyn, 2c., wird nicht so fort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (comparatio), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: daß die logische Reflexion eine bloße Comparation sey, denn bey ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben, dieselbe ist. Die transscendentale Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, weil er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. **Einerleyheit und Verschiedenheit.** Wenn uns ein Gegenstand mehrmahlen, jedesmahl aber mit eben denselben innern Bestimmungen, (qualitas et quantitas) dargestellet wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding (numerica identitas); ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerley seyn mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der **numerischen Verschiedenheit** des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bey zwey Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, daß sie in verschiedenen Oertern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. **Leibnitz** nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Nahmen der Phänomene belegte,) und da konnte sein Satz des **Nichtzuunterscheidenden** (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer

nicht

nicht von reinem, sondern bloß empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich seyn mag, ist doch außer ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag.

2. **Einstimmung und Widerstreit.** Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 sey. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreit seyn, und vereint in demselben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punct in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen,

oder

oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Aeußere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daseyn nach) auf irgend etwas von ihm verschiedenes hat. Dagegen sind die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ist ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die ihm Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, die mein innerer Sinn mir darbietet? nähmlich das, was entweder selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibnitz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellete, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles,

was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, im Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden.

4. Materie und Form. Dieses sind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweyte dessen Bestimmung, (beydes in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand

nähmlich

nähmlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sey, (wenigstens im Begriffe,) um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um darnach das äußere Verhältniß derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nähmlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben untereinander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn

er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erschienen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur
Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den **transscendentalen Ort** zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die **transscendentale Topik**; eine

Lehre,

Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Categorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Größe, Realität,) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob

sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Ueberlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft sie Gegenstände seyn sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die critische Vernunft *nicht* anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, gründen.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein **intellectuelles System der Welt**, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur

mit

mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverstande, beruhete. Er verglich alle Dinge] bloß durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bey sich führen, sahe er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nähmlich jene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: **Leibnitz** intellectuirte die Erscheinungen, so wie **Locke** die Verstandesbegriffe nach seinem System der **Noogonie** (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen,) insgesammt

sensi-

sensificirt, d. i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwey ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in **Verknüpfung** objectivgültig von Dingen urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beyden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz vergleicht demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander. **Erstlich**, so fern sie von diesem als einerley oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transscendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sey,) gänzlich aus der Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnete, und der Naturerkenntniß dadurch

durch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freylich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerley ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume), und da sind die physischen Oerter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben sowohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweytens, der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemahls logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in An-

sehung

sehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst, (von diesem haben wir keinen Begriff,) das mindeste, Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A — B = o ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transsceendentale Begriff der Realität gar *nichts* weiß. Obzwar Herr von Leibnitz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind, (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein

möglich,

möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens, die Leibnitzische Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Aeußeren bloß im Verhältniß auf den Verstand vorstellete. Die Substanzen überhaupt müssen etwas **Inneres** haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung, frey ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung, (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind,) bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand, als denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nähmlich den **Zustand der Vorstellungen**, beylegen. So wurden dann die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum

ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind.

Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen **Gemeinschaft** der **Substanzen** unter einander eine **vorherbestimmte Harmonie**, und konnte kein physischer Einfluß seyn. Denn weil *alles* nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihrer Zustände einander correspondirend machen, zwar nicht eben durch *gelegentlichen* und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beystand (Systema assistentiae), sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander, nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

Viertens, der berühmte **Lehrbegriff** desselben von **Zeit** und **Raum**, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transscendentalen Reflexion

ent-

entsprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was beyde an sich zu haben scheinen, schrieb er der **Verworrenheit** dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene für sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ,

die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sag n könnten, (welches gleichwohl unmöglich ist) so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transscendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen seyn: was die Dinge an sich seyn mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemahls ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freylich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne seyn können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Comparativ-Innerliches, das

selber

selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein das Schlechthin-, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transscendentale Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmahl verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führet. Wenn die Klagen: **Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein**, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seyn mögen; so sind sie ganz unbillig und unvernünftig: denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern so gar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnißvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen seyn sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmahl möglich, vielweniger wie sie beschaffen seyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit

gehen

gehen werde. Jene transscendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemahls beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmahl gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniß des Ursprunges unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transscendentale Grund dieser Einheit sey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir so gar uns selbst nur durch innern Sinn, mithin als Erscheinung, kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Critik der Schlüsse, aus den bloßen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, ist: daß sie die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich bestätigt, was wir hauptsächlich eingeschärft haben: daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen seyn, sie doch die einzigen

sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kann, nähmlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir bloß logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beyde eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beyden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transsc. Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sey, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen, daß die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sey, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere

Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben für uns nichts sey, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst seyn können. Denn, wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, so kann freylich die Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzuthun einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniß, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist

die

die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muß zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht, allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist; (dictum de Omni et Nullo;) es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besondern nicht enthalten, die unter demselben stehen; dann diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellectuelle System Leibnitzens erbauet; es fällt also zugleich mit demselben, sammt aller aus ihm entspringenden Zweydeutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sey sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich

lich seyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bey dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen sey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Cubicfuße Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüße sind im Raume dennoch bloß durch ihre Oerter unterschieden (numero diversa); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Object dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt

strahirt war, die einen Widerstreit, der freylich nicht logisch ist, nähmlich aus lauter Positiven ein Zero = o möglich machen, und man konnte nicht sagen: daß darum alle Realität unter einander Einstimmung sey, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird *). Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniß oder äußeren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äußeren Verhältniß abstrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, sondern bloß innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Sub-

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigstens realitas Noumena einander nicht entgegen wirken können; so müßte man doch ein Beyspiel von dergleichen reiner und sinnenfreyer Realität anführen, damit man verstände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beyspiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemahls mehr als Phaenomena darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemahls gezweifelt haben.

(Substanz) sey etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sey dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach: (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile außer einander;) und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sey dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch **Vorstellungen** bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich **Monaden**, oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieß würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung seyn könne. Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich

lich sind. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nähmlich, einen Raum, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältnissen bestehet, so kann ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden kann, so sey auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten seyn, und ihrer Anschauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniß desselben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bey den Dingen statt, so fern sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die bloße Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse, (das, was wir innre Bestimmungen derselben nennen, ist nur

comparativ innerlich;) aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erscheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freylich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sey; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein, da wir alsdann von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nähmlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn

Wenn wir unter bloß intellegibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gegedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstern gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemahls haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie dann nichts anders sagen, als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objecte derselben, Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon

problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beyden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingestehen: daß sie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an sich selbst zureichen, und ohne die *data* der Sinnlichkeit bloß subjective Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, seyn würden. Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne, und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht so fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der

Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nähmlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Categorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz ꝛc. gedacht werden kann, (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen

 sey,

sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frey. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Critik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmahl in ihren Begriff, auszuschweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerscheinbarste Art verleitet, und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verstandes, wider seine Bestimmung, transscendental gemacht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wie-

derum:

derum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu seyn scheint, wie das Object an sich existire (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

Ehe wird die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch

genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sey.) Weil die Categorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas, oder Nichts sey, nach der Ordnung und Anweisung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, welcher alles aufhebt, d. i. **Keines**, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten *gezählt* werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen, (ens rationis,) oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beyspiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

2) Realität ist **Etwas**, Negation ist **Nichts**, nähmlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum.)

3) Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden, (ens imaginarium.)

4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradelinige Figur von zwey Seiten, (nihil negativum).

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber,) würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts,

als

1.

Leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis.

2.	3.
Leerer Gegenstand eines Begriffs, nihil privativum.	Leere Anschauung ohne Gegenstand, ens imaginarium.

4.

Leerer Gegenstand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man sieht, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obgleich nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beyde sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als

die

die bloße Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der Transscendentalen Logik Zweyte Abtheilung.

Die Transscendentale Dialectik.

Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sey eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trieglich ist, und mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerley gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern

er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache), noch die Sinne für sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun außer diesen beyden Erkenntnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wo-

durch es geschieht, daß die subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*), so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung haben würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nöthig seyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwey Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwey verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transscendentale Ueberlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

Unser

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt, und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums.

Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bey dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem **transscendentalen** Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmahl auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des **reinen** Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, **immanente**, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, **transscendente** Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den **transscendentalen** Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Critik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen, und sich einen ganz neuen

Boden,

Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumassen. Daher sind **transscendental** und **transscendent** nicht einerley. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche seyn. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt **transscendent**. Kann unsere Critik dahin gelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letztern, **immanente** Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht, (der Schein der Trugschlüsse,) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Critik deutlich eingesehen hat. (Z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv

jectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialectik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendentaler Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu seyn aufhöre, das kann sie niemahls bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer **natürlichen** und **unvermeidlichen Illusion** zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht, und sie als objective unterschiebt, anstatt daß die logische Dialectik in Auflösung der

Trug=

Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu be-

arbeiten

arbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freylich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen, (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis,) erklärt worden; das zweyte aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnißquelle gesucht werden, welcher beyde Begriffe unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erkläreten, im erstern Theile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das **Vermögen der Principien** nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips ist zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiomen (z. B. zwischen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie seyn,) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, daß ich diese Eigenschaft der geraden Linie, überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist dann ein

jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese dann auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmahl a priori möglich seyn, wenn wir nicht die reine Anschauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmahl in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmahl, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unserer Freyheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigenes Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache seyn können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach bloßen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinniges in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt seyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns,) so erhellet wenigstens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an sich selbst) ganz etwas anders sey, als bloße Verstandeserkenntniß,

die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Princips vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemahls zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyspielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur ge-

schlossen

schlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt ist, drey Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; daß diese Winkel aber zusammen zweyen rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr, und halten oft, wie bey dem sogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bey jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nähmlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle **Menschen sind sterblich**, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare

Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff des Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor) und er kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine **Regel** (major) durch den **Verstand**. Zweytens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der **Urtheilskraft**. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die **Vernunft**. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreyfach, so wie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nähmlich: **categorische** oder **hypothetische** oder **disjunctive** Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nähmlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht

dacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und läßt sich das Object des Schlußsatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern höheren (deren

Be-

Bedingung (die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dieß ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objecten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich d. i. die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Categorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweytens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes) und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urtheil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sey: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der **reinen Vernunft** werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar **synthetisch**; dann das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demsel-

ben

ben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, kann besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen **transscendent** seyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemahls gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig *immanent* ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt,) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische

Vor=

Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt; was aber auch in diesem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialectik seyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwey Hauptstücke theilen, deren ersteres von den **transscendentalen Begriffen** der reinen Vernunft, das zweyte von **transscendenten und dialectischen Vernunftschlüssen** derselben handeln soll.

Der

Der
Transscendentalen Dialectik
Erstes Buch.
Von den
Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemahls völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum **Begreifen**, wie Verstandesbegriffe zum **Verstehen** (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemahls ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisset, niemahls aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet, objective Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens erschlichen, und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern

werden vorläufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Categorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Nahmen belegen und sie transscendentale Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des
Ersten Buchs der Transscendentalen Dialectik
Erster Abschnitt.
Von den Ideen überhaupt.

Bey dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch so gar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten

Sprache

Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen, (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damahls genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe,) als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpaßt, dessen Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verschwenderisch umzugehen, oder es bloß zur Abwechselung, synonymisch, statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verlohren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemahls von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemahls etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bey ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach seiner Meinung floßen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches sey, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemahls mit ihnen congruiren könne, die aber nichts destoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinste seyn.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was practisch ist*), d. i. auf Freyheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer

*) Er dehnte seinen Begriff freylich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig a priori gegeben waren, so gar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduction dieser Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.

wer das, was nur allenfalls als Beyspiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnißquell machen wollte, (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweydeutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloß darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beyspiele, (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Daß niemahls ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil, über den moralischen Werth oder Unwerth, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beyspiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und **Brucker** findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemahls würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn, (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu setzen. Eine Verfassung von der **größten menschlichen Freyheit** nach Gesetzen, welche machen, **daß jedes Freyheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann**, (nicht von der größesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bey allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bey der Gesetzgebung. Denn nichts kann schädlicheres und eines Philosophen unwürdi-

würdi-

würdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es dann ganz vernünftig, (wie Plato behauptet,) daß bey einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das letztere niemahls zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad seyn mag, bey welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, seyn möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freyheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobey die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nähmlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst, sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seyn; daß zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruire, (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt,) das gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt, und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architectonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Ansehung desjenigen aber,

was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemahls darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nähmlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der

transsceudentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen, sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch, ehe ich diese vorläufige Einleitung bey Seite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft,) wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wissenschaft dabey einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer andern einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist **Vorstellung** überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine **Perception**, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist **Empfindung** (sensatio), eine objective Perception ist **Erkenntniß** (cognitio). Diese ist entweder **Anschauung** oder **Begriff** (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich

unmit-

unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmahls, was mehreren Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmahl an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmahl Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik.

Zweyter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beyspiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß

niß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Categorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder **transscendentale Ideen** nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils

gegeben

gegeben wird, d. i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauung die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Categorien sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein **Unbedingtes** der **categorischen** Synthesis in einem **Subject**, zweytens der **hypothetischen** Synthesis der Glieder einer **Reihe**, drittens der **disjunctiven** Synthesis der Theile in einem **System** zu suchen seyn.

Es giebt nähmlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andere zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Rich-

tung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweydeutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort absolut ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilung nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich sebst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das wenigste ist, was man von einem Ge-

genstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist, (z. B. die absolute Herrschaft,) und **absolutmöglich** würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht in **aller Beziehung möglich** ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmahl zusammen. So ist z. E. was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut, unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schließen, daß, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut-möglich sey. Ja von der absoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß sie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freylich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schließen, was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil sey innerlich unmöglich, d. i. die **absolute** Nothwendigkeit der Dinge sey eine **innere** Nothwendigkeit; denn diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein

ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können: dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bey sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von großer Anwendung in der speculativẽ Weltweisheit dem Philosophen niemahls gleichgültig seyn kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig seyn.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich dann des Worts: absolut, bedienen, und es dem bloß comparativ-oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemahls, als bey dem schlechthin-, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Ver-

standes-

standesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die **Vernunfteinheit** der Erscheinungen, so wie jene, welche die Categorie ausdrückt, **Verstandeseinheit** nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist,) sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein **absolutes Ganzes** zusammen zu fassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit **transscendent**, indessen daß der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit **immanent** seyn muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt.

Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe **transscendentale Ideen**. Sie sind Begriffe der

reinen

reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkührlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemahls ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt; so sagt man dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemahls congruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloß speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemahls erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde; so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemahls im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen

gegen, weil es im practischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der practischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ja sie die unentbehrliche Bedingung jedes practischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die practische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist *nur eine Idee*; sondern eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Practischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind *nur Ideen*; so werden wir sie doch keinesweges für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn, wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande

stande zum Canon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Ueber alles dieses muß man den Aufschluß in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß setzen wir aber hier die practischen Ideen bey Seite, und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen, und in diesem noch enger, nähmlich nur im transscendentalen Gebrauch. Hier müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen; nähmlich, die logische Form der Vernunfterkenntniß erwägen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst, als synthetisch a priori bestimmt, in Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der

Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Major). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel in dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio). Die Regel nähmlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bey sich führt) als gültig angesehen. Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernteren Erkenntniß (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält,) anfange: alles Zusammengesetzte ist **veränderlich**; von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt; und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich; so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen

gen (Prämissen) zu einer Erkenntniß (Conclusion) gelanget. Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des categorischen oder hypothetischen Urtheils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos), oder des Bedingten (per episyllogismos), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette, oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten: die **aufsteigende Reihe** der Vernunftschlüsse, sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die **absteigende Reihe**, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Episyllogismen. Denn, da im ersteren Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben ist: so kann man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind, (Totalität in der Reihe der Prämissen,) weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine

werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniß als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig seyn, wie weit dieser Fortgang sich a parte posteriori erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sey; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe a parte priori schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also a parte priori ohne Grenzen; so muß sie doch Totalität der Bedingungen enthalten, gesetzt, daß wir niemahls dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr seyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori bestimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und

dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingter Weise wahr ist.

Des
Ersten Buchs der Transscendentalen Dialectik
Dritter Abschnitt.
System der transscendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer transscendentalen, welche, völlig a priori, den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft, und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkenntniß, sowohl in Schlüssen, als Urtheilen, auf den logischen haben muß, abgenommen:

daß es nur drey Arten von dialectischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und daß in allem ihr Geschäfte sey, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemahls erreichen kann.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereintheilung mit der obern verbindet, so ist alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drey Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) **Einheit des denkenden Subjects**, die zweyte die absolute **Einheit der Reihe der Be-**

din-

dingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Cosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand aller Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transsscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transsscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transsscendentalen Gotteserkenntniß (Theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften, schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und echtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter diesen drey Titeln aller transscendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemahls geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Eben so wird sich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Function, deren sie sich zum categorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des **denkenden Subjects** kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen Ideen die vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disjunctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem **Wesen aller Wesen**, nothwendiger Weise nach sich ziehen müsse; ein Gedanke, der beym ersten Anblick äußerst paradox zu seyn scheint.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine **objective Deduction** möglich, so wie wir sie von den Categorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden

könnte,

könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen, (es sey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz,) und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmahl da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber, giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen trans-

scen-

scendentalen, und, wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des progressus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen, vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transscendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint*). Ob nun hier wirklich

eine

*) Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drey Ideen: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, so daß der zweyte Begriff,

mit

eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transscendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß. Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir die transscendentalen Begriffe der Vernunft, die sich selbst gewöhn-

mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und, durch beyder Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseyns, bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste seyn; aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener seyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unseren großen Entwurf zu vollziehen.

gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne daß diese sie einmahl von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweydeutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung, und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Ende des zweyten Bandes.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Inhalt des zweyten Bandes.

Seite

Zweytes Buch der transscendentalen Analytik: Die Analytik der Grundsätze (transscendent. Doctrin der Urtheilskraft.) — — — — 5

Einleitung. Von der transscend. Urtheilskraft überhaupt. — — — — — 8

Erstes Hauptst. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. — — — 13

Zweytes Hauptst. System aller Grundsätze des reinen Verstandes. — — — — 26

Erster Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile. — 29

Zweyter Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile. — 33

Dritter Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes. — — — — 39

1) Axiomen der Anschauung. — — 45

2) Anticipationen der Wahrnehmung. — 50

3) Analogien der Erfahrung. — — 63

Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. — — 71

Zweyte Analogie: Grundsatz der Zeitfolge. — — — — 80

Dritte Analogie: Grundsatz des Zugleichseyns. — — — — 108

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt. — — — — 118

Allgemeine Anmerkungen zum System der Grundsätze. — — 144

Dritte*

Inhalt.

Seite

Drittes Hauptst. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. — — 152

Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauches mit dem transscendentalen. — 177

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. — — — — — 186

Der transscendentalen Logik zweyte Abtheilung. Die transscendentale Dialectik. — — 215

Einleitung. — — — — — ebend.

I. Vom transscendentalen Schein. — ebend.

II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transscend. Scheins. — — — 221

A. Von der Vernunft überhaupt. — ebend.

B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft. 226

C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft. 229

Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft. — — — — — — 235

Erster Abschnitt. Von den Ideen überhaupt. 237

Zweyter Abschnitt. Von den transscend. Ideen. 247

Dritter Abschnitt. System der transscend. Ideen. 261

Druck-

Druckfehler

im ersten Bande.

Seite	Zeile	Anstatt	Lies
14	17	gehöreten . .	gehörend
30	7	Dann ist Vernunft . . .	Denn Vernunft ist
45	19	mich	mir
58	4	auf Nro. 3.	auf §. 4. Nro. 3.
63	15		nachzusehen ist, (nähmlich S. 52. Es giebt aber u. s. w.)
85	13	alles . . .	alle
—	15	müsse . .	müssen.
86	7	nähmlich reine	nähmlich durch reine
105	2	falschen . .	trieglichen
113	7	Erkenntniß .	Erkennen.
126	21	verschiedene .	verschiedener
150	1	fehlt §. 14. .	
152	20	Lock . . .	Locke.
157	6-7	sinnlichen oder nicht sinnlichen,	empirischen oder nicht empirischen,
190	5	Verbindung .	Bedingung
—	21	hinter dargethan fehlt §. 10.	
199	1	sind Elemente .	sind sie Elemente.

Druckfehler

im zweyten Bande.

Seite	Zeile	Anstatt	Lies
10	26	desselben . .	derselben
13	11	der letzteren .	dem letzteren
17	11	Vorstellungen	Vorstellung.
18	14	eines vierfüßigen	eines gewissen vierfüßigen
21	5	welcher . .	welche
27	15	sondern vielmehr	sondern ein Grundsatz vielmehr
28	19	mit den synthetischen . .	mit dem der synthetischen
29	1 - 2	Das System	Des Systems
35	4	ist — ein .	gibt — einen
45	3	Anschauungen	Erscheinungen
49	18	muß . . .	müssen
55	17	sich . . .	sie
62	26	a priori . .	a posteriori
64	8	nach Anschauung setze ist.	
—	10	nach Zeit fehlt das Comma.	
68	5	zwey . . .	drey
—	6	Dritte . .	Vierte
71	10	als Substrat	als ihrem Substrat
85	13	empirisch muß wegbleiben.	
86	22	wenn . . .	wo
92	2 - 3	was man vom Gegenstande .	was man Gegenstand

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel, 1724-1804

Critik der reinen Vernunft

Bd.: Zweyter Band

Grätz 1795

Ph.sp. 1071 v-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044864-3
VD18 90614976